LAS ORIENTACIONES ACTUALES DEL PENSAMIENTO RELIGIOSO

J. Daniélou, *Études*, nº 79, 249 (1946), 5-21.
Traducción al español Gerardo Trujillo Cañellas

Los problemas de la teología y la filosofía religiosa, que en el pasado parecían ser prerrogativa de una élite de iniciados, están en proceso de conquistar un público cada vez más amplio. El éxito de colecciones como *Théologie* o *Unam sanctam*, la aparición de revistas como *Dieu vivant* o la *Maison- Dieu,* el desarrollo de centros de alta formación religiosa para los laicos como el *Centre universitaire catholique* o las *Conférences du Couvent de Saint-Jacques*, son indicadores significativos en este sentido. Hay muchas razones para ello, pero se pueden mencionar dos principales. La primera es la renovación de la vida cristiana entre la élite y la demanda de un alimento doctrinal y espiritual más sustancial que es el fruto normal de esto. La segunda es la virulencia de las formas actuales de ateísmo, que cuestionan no tal o cual aspecto del cristianismo, sino su visión total del mundo, lo que obliga a los cristianos a una conciencia más completa de la originalidad de su doctrina.

Ahora bien, hay que admitir de entrada, y con mayor razón, ya que más adelante diremos que el futuro está lleno de promesas, que este gran llamamiento de las mentes y de las almas que exigen un pensamiento cristiano vivo hace sentir más agudamente, y esta vez de manera decisiva, lo que la enseñanza teológica o apologética o exegética actual presenta con demasiada frecuencia como insuficiente. Si se pide a la teología que esté presente en el mundo del pensamiento, es sin duda porque estaba ausente de él. El P. de Montcheuil lo señaló en uno de sus cursos en el Instituto Católico: “Al manejar las verdades más válidas y más actuales, la teología da una impresión de ausencia e irrealidad”. No es que se trate de adaptarse al gusto del día, sino, lo que es más grave, de responder a las necesidades de las almas que viven hoy. Como el

P. de Montcheuil decía: "Cuando se pide a una teología que se renueve, no se le pide que se exprese en una nueva filosofía, sino que asimile la experiencia espiritual de la que ha nacido esa filosofía”.

La sensación de ruptura entre la teología y la vida fue en su día muy sentida por la generación que dio origen al movimiento conocido como modernismo. Como

en todas las crisis religiosas, lo cuestionable del modernismo no es el problema que planteó, sino la respuesta que dio. Porque el problema planteado era real. Lo que el modernismo atestigua es, en realidad, un doble defecto del pensamiento religioso de su tiempo, que parece contradictorio: por una parte, la pérdida del sentido de la trascendencia de Dios por una teología racionalizada que trataba a Dios como un objeto del pensamiento; por otra parte, la momificación de un pensamiento que permanecía congelado en sus formas escolásticas y que había perdido el contacto con el movimiento de la filosofía y de la ciencia. Pero al tratar de reaccionar contra lo primero, el modernismo cayó en el agnosticismo, y al tratar de remediar lo segundo, terminó con los abusos de la exégesis crítica. Además, por sus propios excesos, como suele ocurrir, ha obstaculizado, más que ayudado, la renovación del pensamiento religioso. En lugar de una renovación, ha provocado un endurecimiento. Ante el peligro del agnosticismo, el neotomismo volvió a acusar al racionalismo teológico. Además, los excesos de los críticos, en particular de Loisy, han creado una atmósfera de sospecha en torno a los estudios bíblicos que sólo la reciente encíclica sobre la Sagrada Escritura - *Divino afflante Spiritu* - ha empezado a aliviar por fin. Ahora bien, hay que decir que esta atmósfera de miedo, este peligro perpetuo de denuncia, paraliza el trabajo de los eruditos cristianos; muchos de los hombres que han aportado honor a la Iglesia desde principios de siglo han sido más o menos sospechosos durante su vida, y el malentendido, tan lamentable, entre las élites cristianas pensantes y la jerarquía está lejos de estar totalmente resuelto.

De hecho, esta severidad temporal era necesaria. Se trataba de conjurar los peligros creados por el modernismo. El neotomismo y la Comisión Bíblica fueron estas salvaguardas. Pero está claro que las salvaguardias no son lo mismo que las

respuestas. Quisiera repetir aquí una palabra del P. de Montcheuil: “El modernismo no se liquidará mientras el método teológico no satisfaga las exigencias de las que nació el modernismo”. Y ello por la sencilla razón de que el modernismo no era en sí mismo más que la expresión desafortunada de auténticas reivindicaciones. A estas aspiraciones hay que añadir una última, que caracteriza perfectamente el momento actual. Las especulaciones teóricas, separadas de la acción y que no implican a la vida, han tenido su día. Es un axioma común de filosofías por lo demás antagónicas, como el marxismo y el existencialismo, que son pensamientos comprometidos. La misma tendencia se percibe dentro del pensamiento cristiano.

Así, la teología actual se enfrenta a una triple exigencia: debe tratar a Dios como Dios, no como objeto, sino como el Sujeto por excelencia, que se manifiesta cuando y como quiere, y a través de sus acciones, por lo tanto debe estar penetrado por el espíritu de la religión; debe responder a las experiencias del alma moderna y tener en cuenta las dimensiones que la ciencia y la historia han dado al espacio y al tiempo, que la literatura y la filosofía han dado al alma y a la sociedad; debe ser, finalmente, una actitud concreta ante la existencia, una respuesta, una, que comprometa al hombre todo entero, la luz interior de una acción donde la vida se juega toda entera. La teología sólo estará viva si responde a estas aspiraciones. En las páginas siguientes se intentará mostrar cómo las líneas que están tomando forma en la actualidad permiten esperar que así sea, y que ya lo es, y que el pensamiento teológico está en proceso de recuperar su lugar en la vida intelectual y de hacerse presente en nuestro tiempo.

El retorno a las fuentes

Un primer rasgo llamativo del pensamiento religioso contemporáneo es el renovado contacto con las fuentes esenciales de la Biblia, los Padres de la Iglesia y la liturgia. Por supuesto, este contacto nunca se había perdido en teoría. Pero desde el siglo XIII, la teología, que hasta entonces había sido esencialmente un comentario a la Biblia, se ha convertido en una ciencia

autónoma. Una autonomía que en su momento fue un factor de progreso. Pero el resultado fue una ruptura progresiva entre la exégesis y la teología (cada disciplina se desarrolla según su propio método) y un progresivo agotamiento de la teología. El protestantismo manifiesta, entre otras cosas, un violento retorno a la Biblia, en repudio de una teología puramente escolástica.

Los últimos cincuenta años han marcado un primer paso en esta restauración de la Biblia a su función central en el pensamiento cristiano. El primer paso fue poner al día la ciencia católica con las adquisiciones de las distintas ciencias bíblicas, la arqueología, la filología y la crítica literaria. En este campo, se ha realizado una enorme cantidad de trabajo. Ayer, el P. Lagrange o el P. de Grandmaison, hoy, el canónigo Coppens, el Sr. Podechard o el Sr. Robert hacen honor a la ciencia en general. Pero este trabajo preparatorio se ha realizado -y debe continuar- aún queda una segunda etapa por cumplir, que es la de hacer llegar al pensamiento teológico el beneficio de este redescubrimiento de la Biblia. Porque si la Biblia es un conjunto de documentos históricos de inestimable valor y debe ser estudiada como tal, es aún más una Palabra de Dios dirigida a nosotros hoy y que contiene enseñanzas para los hombres de hoy.

Este trabajo de teología bíblica está actualmente en el centro de las perspectivas de los estudiosos. Ya está muy avanzado en lo que se refiere al Nuevo Testamento. El impulso lo han dado los trabajos de los protestantes de la escuela de la "Historia de la Forma", Bultmann, Dibelius, Cullmann, K. L. Schmiclt, etc. Aplicando a la exégesis los procedimientos de la fenomenología, han centrado sus esfuerzos en analizar el contenido de las grandes categorías religiosas de la Escritura. Estudios como el de Kittel sobre el *Logos*, el de Schmidt sobre el *Reino de Dios*, han enriquecido la teología. La ciencia católica ha seguido el mismo camino con obras como *la Teología de la Iglesia según San Pablo* de M. Cerfaivx. Se trata de una orientación fecunda que aúna teología y exégesis recurriendo a los métodos de la filosofía contemporánea. La cuestión es más delicada con respecto al Antiguo

Testamento. Aquí nos encontramos en una situación paradójica. Por un lado, la Iglesia, en su liturgia, nos lo propone como alimento para nuestras almas. Por otra parte, su significado literal está, según la propia enseñanza de Cristo, parcialmente desfasado. Esta paradoja se ha resuelto con el uso de la liturgia y de los Padres, que nos invitan a buscar en el Antiguo Testamento las figuras de Cristo, ayudándonos a comprender mejor "las insondables riquezas". Como bien dijo el exégeta de Basilea Vischer: “El Antiguo Testamento nos muestra *qué* es Cristo, el Nuevo Testamento *quién* es Cristo”.

El problema de hoy, por tanto, es recuperar la fecundidad de este método de los Padres, el único que puede hacer que el Antiguo Testamento deje de ser una curiosidad arqueológica y se convierta en alimento vivo para las almas. Sin embargo, esta tentativa choca ahora con las sospechas de ciertos partidarios de la exégesis científica que, justamente satisfechos de haber ganado su caso contra una exégesis reaccionaria y de haber devuelto a la ciencia sus derechos en el estudio de las Escrituras, temen que esta vuelta a los Padres marque un retroceso y una tranquilidad. Pero no puede haber ninguna duda al respecto. El esfuerzo que se nos pide es el de redescubrir, en relación con las adquisiciones de la ciencia contemporánea, una interpretación que devuelva al Antiguo Testamento su carácter de profecía y de figura que constituye gran parte de su interés para nosotros. Esta cuestión de la exégesis figurativa, que es una de las más vitales de la teología actual, será sin duda ocasión, durante los próximos años, de corteses y fructíferos enfrentamientos entre los exégetas científicos y los exégetas teológicos, cuya contribución es también necesaria. De estas confrontaciones hay que esperar la elaboración de una nueva teología de la profecía, es decir, de la

relación del Antiguo Testamento con el Nuevo Testamento, noción que está llamada a desempeñar un papel capital en la teología del mañana.
La vuelta a la Biblia va acompañada de una notable renovación de la teología patrística. Y esto no es sorprendente si se recuerda que la obra de los Padres es en gran parte un vasto comentario de la Sagrada Escritura que, desde Hipólito de Roma hasta Bernardo de Claraval, constituye el ámbito propio

10 LAS ORIENTACIONES ACTUALES DEL PENSAMIENTO RELIGIOSO

del pensamiento cristiano. Durante siglos, el pensamiento cristiano se ha esforzado por establecer las conexiones entre el Antiguo Testamento, el Nuevo Testamento, la liturgia, la espiritualidad y la escatología, una ciencia maravillosa en la que todo el pensamiento cristiano ha encontrado su unidad y de la que nuestra época ha perdido la clave. Esta renovación patrística se manifiesta en los numerosos estudios dedicados a los Padres de la Iglesia, en particular en la colección *Teología*, donde San Gregorio de Nisa, Clemente de Alejandría y San Agustín han sido objeto de importantes trabajos, y en la colección *Sources chrétiennes*, que publica traducciones de obras de los Padres con sustanciosas introducciones.
Esta renovación de los estudios patrísticos no es nueva. A principios de siglo ya se había publicado una serie de traducciones, la dirigida por Hemmer y Lejay. Pero si comparamos las dos colecciones, vemos que proceden de un espíritu diferente. Para estos últimos, se trataba sobre todo de publicar documentos históricos, testigos de la fe de los antiguos. La nueva colección cree que hay que pedir más a los Padres. No sólo son los verdaderos testigos de un estado de cosas pasado, sino que siguen siendo el alimento más actual para los hombres de hoy, porque en ellos encontramos precisamente un cierto número de categorías que son las del pensamiento contemporáneo y que la teología escolástica había perdido.
En primer lugar, hay que señalar la noción de historia. El esfuerzo filosófico contemporáneo, desde Hegel hasta Marx y Bergson, lo ha situado en el centro del pensamiento moderno. Pero la noción de historia es ajena al tomismo. Por el contrario, los grandes sistemas patrísticos se centran en ella: para Ireneo, Orígenes, Gregorio de Nisa, el cristianismo no es sólo una doctrina, sino también una historia, la de la "economía" progresiva por la que Dios, tomando a la humanidad en su estado primitivo, la eleva poco a poco, según etapas marcadas por las grandes épocas bíblicas, por una pedagogía llena de misericordia, hasta que es capaz de recibir al Verbo encarnado. Uno de los libros más importantes de

nuestro tiempo, *Catolicismo*, del P. de Lubac, ha contribuido a restablecer el vínculo entre la visión histórica de los Padres y la de

nuestros contemporáneos. Fue el teólogo noruego Molland quien señaló que la noción de "figura" prestaba a los Padres de la Iglesia el servicio que la "evolución" presta a nuestros contemporáneos: el de permitirnos pensar en la historia.

Otro aspecto de la teología patrística la hace muy actual. Una de las características de la vida religiosa contemporánea es que el problema de la salvación se plantea mucho menos a nivel individual, como ocurre en Occidente desde San Agustín, que a nivel colectivo. Lo que da al hombre de hoy la conmoción espiritual que determina la conversión no es tanto: "¿Cómo puedo salvar mi alma? como: "Debo salvar las almas de mis hermanos". El éxito de la Acción Católica proviene de haber entendido esto. Ahora bien, este modo de ver las cosas es el de los Padres griegos, para quienes la salvación se concibe sobre todo como la salvación de la humanidad, concebida como una única realidad, a la que Cristo ha penetrado con la vida divina y que desde entonces se salva en sí misma. De ahí el optimismo contemplativo que caracteriza este pensamiento y que ha heredado la ortodoxia rusa. La vuelta al dogma del Cuerpo Místico ha llevado a volver a hacer hincapié en los textos patrísticos en los que esta doctrina es evidente en cada página. Hay que señalar que esta tendencia podría tener un peligro, el de ignorar la tragedia del destino personal y descuidar la vida interior. Pero, por otra parte, es una ampliación considerable y un avance hacia ese olvido de sí mismo que es, en efecto, la clave del Reino.

A las corrientes bíblica y patrística hay que añadir, por último, la corriente litúrgica: se trata, en efecto, de una tercera fuente de la que se nutre la contemplación teológica, al redescubrir más allá de la arqueología litúrgica, como más allá de la arqueología bíblica, la contemplación de las realidades ocultas tras los signos sacramentales. También en este caso, de hecho, el renacimiento actual es una vuelta a la tradición primitiva, para la que la liturgia se concebía no sólo desde el punto de vista de la eficacia, sino también de la enseñanza, ya que es un signo eficaz, y eficaz por lo que significa. Además de los comentarios a la Escritura, destinados a dar su significado espiritual, los Padres escribieron comentarios a los ritos litúrgicos, destinados a dar también su significado, lo que se llamaba mistagogía y cuyas obras

maestras siguen siendo obras incomparables las *Catequesis mistagógicas* de Cirilo de Jerusalén, el *Tratado de los Misterios* de San Ambrosio y la *Jerarquía Eclesiástica* de Pseudo-Dionisio. Louis Bouyer acaba de revivir este género en su hermoso libro sobre el *Misterio de la Pascua*.

Es notable que encontremos la misma evolución en el movimiento litúrgico que en el movimiento escritural. Tanto aquí como allí, era necesario comenzar con un trabajo arqueológico. Esto es lo que caracterizó a las dos principales ramas del movimiento litúrgico, la obra de la escuela de Solesmes, centrada en la liturgia medieval y en el perfeccionamiento del canto gregoriano, y la de Baumstark, que estudió las liturgias comparadas. Pero hoy, restablecido el lugar de la liturgia en la vida cristiana, podemos pasar a identificar su espíritu, a encontrar su pensamiento. Este objetivo, que ya había sido el de Dom Guéranger, como lo demuestra el hermoso libro que Dom Olivier Rousseau acaba de dedicar a la *Historia del Movimiento Litúrgico*, es retomado por la actual escuela de Maria Laach y su principal animador, Dom Casel. La liturgia se convierte aquí en el lugar de encuentro del hombre con el Misterio de Dios, hecho presente por el culto, sin perder nada de su valor numinoso. Esta teología del misterio del culto es una de las fuentes de la teología actual. Desarrolla lo que la investigación de Otto había sugerido y lo incorpora a una teología ortodoxa.

Además, encontramos en el movimiento litúrgico uno de los rasgos que hemos señalado entre los del pensamiento actual, la preocupación por el contacto con la vida. Es demasiado cierto que la liturgia, que es en esencia la oración de la comunidad, se había convertido en muchos casos en un lujo al que había que ser arqueólogo y esteta para tener acceso. El esfuerzo por poner la liturgia al alcance de los fieles, iniciado por hombres como el abate Remillieux y el padre Doncoeur, está dando lugar a mayores logros con el *Centre de Pastorale Liturgique* del padre Duployé y sus publicaciones, la revista *La Maison-Dieu* y la colección *Lex Orandi*. En un momento en el que la preocupación por la encarnación temporal está en primera línea de las preocupaciones del laicado cristiano y podría llevar a un cierto moralismo, el movimiento

la liturgia mantiene el contacto con el misterio y la sacralidad del cristianismo.

Influencias filosóficas

Si el pensamiento teológico actual vuelve a estar enraizado en el suelo sólido y nutritivo de la Biblia, los Padres y la liturgia, sigue necesitando enriquecerse con

el contacto con el pensamiento contemporáneo para ser una teología viva. La función propia del teólogo es moverse, como los ángeles en la escalera de Jacob, entre la eternidad y el tiempo y tejer vínculos siempre nuevos entre ellos. El universo humano descubierto por Nietzsche, Dostoievski y Kierkegaard, y el universo material que abre a nuestra imaginación la historia de la tierra o del espacio exterior, obligan al pensamiento teológico a expandirse en la medida de sus posibilidades. Y la tentación aquí sería esa pereza que nos haría tomar el ropaje de la verdad por la verdad misma, y porque las palabras de Cristo no pasan, nos persuadiría de prescindir de modificar las formas con las que tenemos que expresarla.

Las grandes corrientes de pensamiento están vinculadas precisamente a esta doble ampliación de nuestra visión. El marxismo, heredero de la filosofía de la ciencia de la que es la sistematización más reciente, enriqueciendo el evolucionismo biológico de Darwin con el evolucionismo sociológico y el materialismo vulgar con la dialéctica hegeliana, representa una ampliación de nuestra visión del mundo exterior. Corresponde a este descubrimiento de las inmensidades del espacio y del tiempo en el que el destino del individuo e incluso el de la especie humana sólo aparecen como episodios mínimos. Se expresa en una fe en un sentido general de "progreso" al que la grandeza del hombre es saber someterse perdiendo el interés por su propio destino.

Frente a este abismo del universo, la filosofía existencial abre este otro abismo aún más profundo, que es el del hombre. Más sensible a lo absurdo de un mundo en el que todo contradice aparentemente los deseos de la persona humana, léase a su progreso hacia un futuro mejor, pone toda la

realidad en la libertad humana. Pero mediante un análisis despiadado, cuyos primeros ejemplos se encuentran en Pascal y al que todos los grandes escritores se acercan desde hace un siglo, muestra la insuficiencia de todas las realidades propuestas a esta libertad, detectando en ella la presencia de un infinito que denuncia todos los consuelos finitos con los que se intenta engañar su sed. Ante este mundo estéril, el hombre se ve abocado a la desesperación. Puede encontrar en el sentimiento trágico de esta trascendencia en relación con todo lo que le rodea una satisfacción orgullosa y amarga y tomarse a sí mismo por un Dios: esta es la actitud de un Nietzsche o un Sartre. También puede, desafiando las apariencias contrarias, confiar en la palabra de Cristo por medio de la fe, como hacen Kierkegaard y Barth, Gabriel Marcel y Max Scheler. En cualquier caso, es la infinidad de la libertad humana la adquisición central del pensamiento aquí.

Estos dos abismos, la historicidad y la subjetividad, a los que hay que añadir la percepción de la coexistencia por la que cada una de nuestras vidas resuena en la de todas las demás y que es común al marxismo y al existencialismo, estos dos abismos obligan así a ampliar el pensamiento teológico. Está claro que la teología escolástica es "ajena" a estas categorías. Su mundo es el mundo inmóvil del pensamiento griego donde su misión era encarnar el mensaje cristiano. Esta concepción conserva una verdad permanente y todavía válida, al menos en la medida en que consiste en afirmar que la decisión de la libertad del hombre o la transformación por él de sus condiciones de vida no son un principio absoluto por el que se crea a sí mismo, sino la respuesta a una vocación de Dios de la que el mundo de las esencias es la expresión. Pero, por otro lado, no da cabida a la historia. Y, por otra parte, al situar la realidad en las esencias y no en los sujetos, ignora el mundo dramático de las personas, de los universales concretos que trascienden toda esencia y se distinguen sólo por la existencia, es decir, ya no según la inteligibilidad y la intelección, sino según el valor y el amor, o el odio.
Ahora, la teología ha comenzado a alinearse con estas dimensiones del pensamiento moderno. Y en primer lugar con respecto al

sentido de la historia. Teilhard de Chardin nos ha prestado un servicio al abordar con audacia el problema e intentar pensar en el cristianismo a la luz de las perspectivas abiertas por la evolución. Aunque algunas de sus opiniones puedan parecer discutibles, su obra ha sido un fermento, oculto pero activo, cuya influencia en la teología de nuestro tiempo ha sido considerable. Y las líneas maestras de su esquema, según el cual la historia se eleva progresivamente del mundo de la vida al mundo del pensamiento, del mundo del pensamiento al mundo de Cristo, y que, además, está en consonancia con los puntos de vista de los Padres, es ya un hecho.
En efecto, es una exigencia irreprimible de la fe cristiana que la historia tenga un sentido, que el tiempo no sea el reflejo de la eternidad que es para el platonismo, sino un crecimiento en el que la propia sucesión es un progreso en el sentido más fuerte del término, es decir, la adquisición de un valor. Y a este respecto, hay que guardarse de esta deformación del cristianismo por la gnosis, tal como se encuentra incluso en ciertos Padres de la Iglesia, donde la Redención parece presentarse como teniendo como único objeto devolver al hombre a su estado primitivo, de modo que parece que hubiera sido mejor "si nunca hubiera pasado nada y si todo hubiera permanecido en su inmovilidad primitiva". Ya en el siglo

II, San Ireneo denunció esta concepción estática y afirmó, con la bondad fundamental de la creación, el valor religioso de la historia.
Sin embargo, esta perspectiva optimista debe complementarse con otra, que es la del pecado original y constituye una exigencia igualmente irreductible del pensamiento cristiano. El pecado original incluye tres hechos esenciales: que el hombre antes de Cristo está bajo el pecado, que la libertad humana es responsable de este pecado, que los hombres están unidos en el pecado. Ahora, ya no es el marxismo donde el pensamiento cristiano encontrará un eco, sino la otra corriente actual, la del existencialismo. No hay que olvidar que en su fundador, Kierkegaard, el pecado original, en el sentido más teológico de la palabra, juega un papel capital. Es el tema de una de sus principales obras, el *Concepto de la Angustia*. Trasladado a un mundo secularizado, que se ha convertido sólo en la expresión de lo absurdo de este mundo, sigue siendo el mismo

hecho que encontramos en los existencialistas actuales, y Simone de Beauvoir podría poner el *Pecado Original* en la cinta de su última novela. Es notable que el dogma del pecado original nos ponga precisamente en presencia de estos dos abismos: el de la historia y la bondad del mundo, el de la libertad y el absurdo del mundo, que son específicamente, como vimos antes, los que el marxismo y el existencialismo abren ante nosotros. Podemos ver cómo el misterio cristiano es aquel en el que el conflicto del pensamiento moderno encuentra su expresión suprema, y cómo, para que la teología esté presente en nuestro tiempo, basta con que llegue hasta el final de todas sus exigencias y se aferre tanto a San Ireneo como a San Agustín, al Padre Teilhard y a Kierkegaard.
Esta no es la única forma en que el existencialismo reacciona al pensamiento cristiano. Cabe señalar que esta corriente de pensamiento nació en Kierkegaard a partir de una reacción contra la forma en que la teología de su tiempo racionalizaba el misterio cristiano. Frente a una teología que trata a Dios como un objeto, afirma el misterio del Dios personal, oculto en la oscuridad, donde nadie puede irrumpir, y que sólo se revela a través del amor, y con ello recuerda al teólogo la actitud de reverencia con la que debe acercarse al misterio que quiere investigar y que por definición se le escapa. Aquí encontramos uno de los rasgos característicos de la renovación teológica, este sentido del misterio de Dios, que devuelve su lugar a la teología negativa y que encontramos simultáneamente en un ortodoxo como Losski, un protestante como Barth, un católico como Casel.

Cabe destacar una última característica del existencialismo. Además de una doctrina, presenta un método caracterizado por el hecho de que, en lugar de mostrar la secuencia de los conceptos como hacen la lógica aristotélica o la dialéctica hegeliana, insiste en su irreductibilidad. Es por esta vía fenomenológica que Otto mostró la irreductibilidad de la categoría de lo sagrado, que Scheler caracterizó definitivamente el ágape cristiano contra todo freudismo o cientificismo, que Gabriel Marcel define la fe y la esperanza. No necesito mostrar lo valioso que es este método incompleto para

manifestar la originalidad de las categorías religiosas frente a los intentos de reducción en que se basan las interpretaciones de la religión de los sociólogos o los psicoanalistas. Este método debe convertirse ahora en la base de toda la teología, que se basará en la descripción de realidades religiosas concretas y establecerá las conexiones entre ellas.

Contacto con la vida

Renovada en las fuentes profundas de la vida religiosa, animada por su contacto con las corrientes del pensamiento contemporáneo, la teología, para estar viva, debe responder finalmente a una tercera exigencia: debe tener en cuenta las necesidades de las almas, estar animada por un espíritu de apostolado y estar enteramente comprometida con la obra de edificación del Cuerpo de Cristo. Aquí también se encuentra la actitud de los pensadores contemporáneos: "La filosofía hasta ahora sólo ha interpretado el mundo; ahora se trata de transformarlo", escribió Marx en sus tesis sobre Feuerbach. En nuestro mundo, es imposible separar el pensamiento y la vida; el pensamiento que no es ante todo un testimonio parece ser insignificante.

Por tanto, lo que los hombres de hoy, que viven en el mundo, pedirán a la teología es que les explique el sentido de su vida. Ya no es posible disociar teología y espiritualidad, como se hacía en el pasado. La primera se situaba en un plano especulativo e intemporal; la segunda se componía con demasiada frecuencia de consejos prácticos separados de la visión del hombre que los justificaba. Es un rasgo llamativo del pensamiento actual que se está haciendo un esfuerzo por volver a unir la teología y la ascética, como en los tiempos de los Padres de la Iglesia, para que se complementen. El éxito de autores espirituales llenos de doctrina, como Gregorio de Nyssa o el Cardenal de Bérulle, es característico en este sentido. También es característico el éxito de los tratados de antropología religiosa, como el libro de Jean Mouroux: *Sens chrétien de L'Homme* (Aubier, 1945).

Esta constitución de una teología espiritual, que se adjunta

para estudiar nuestra condición de hijos de Dios y especialmente para definir la vocación del laico cristiano, se desarrolla en tres niveles principales. En primer lugar, en el plano de la conducta individual. Aquí voy a discernir dos direcciones. Muchos cristianos han experimentado un saludable complejo de inferioridad ante ciertas formas de heroísmo inspiradas en las doctrinas actuales. Este es el drama expresado en los libros de la Sra. Coudenhove-Kalergi (*Le fardeau de Dieu*, Alsatia, 1937). De ahí la preocupación, frente a la exaltación nietzscheana del riesgo y la vida peligrosa, de presentar un cristianismo heroico que exalte todas las fuerzas del hombre. Este es el espíritu que anima las meditaciones que Marcel Légaut ha reunido en el volumen (*Prières d'un Croyant*, Grasset, 1933), antes de inspirar la propia aventura de su existencia. Es también el espíritu de Emmanuel Mounier, en *L'Affrontement chrétien* (*Les Cahiers du Rhône*, Neuchâtel, 1945): "¿Es el cristianismo", escribe, "un seudónimo de la coalición de los débiles y los temerosos? Un renacimiento viril aparece, si no como la sustancia, al menos como el prefacio necesario de una renovación espiritual" (pp. 12-14).

Otra corriente destaca sobre todo la caridad como sustancia de la Buena Noticia. Se expresa con abundancia en la literatura espiritual suscitada por los movimientos de la Acción Católica, y en particular por la J.O.C. (Juventud obrera cristiana). En una reciente encuesta en la *Vie Spirituelle* sobre el tipo de santidad hacia el que nos movemos, un activista de Acción Católica escribe, resumiendo muchas otras respuestas, que "una característica de los santos modernos será la caridad como amor al prójimo". Es evidente que esto pone de relieve una parte esencial del cristianismo. Sin embargo, se observará que en esta corriente, como en la anterior, se hace hincapié en el aspecto humanista de la santidad y se deja en la sombra su esencial carácter teocéntrico. Esto se convierte en algo grave cuando, como ocurre a veces, estas opiniones van acompañadas de una crítica a la espiritualidad tradicional y a la vida de unión con Dios. Este es el caso de un Nygren (*Eros et Agapé,* trad. fr., Aubier, 1944) que presenta una

crítica protestante de la mística. Algunos católicos no son inmunes a las mismas críticas. Este camino llevaría a un considerable empobrecimiento de los valores religiosos y a una vuelta a una especie de moralismo.

En un segundo nivel, las exigencias de las almas han provocado una considerable profundización en la teología y la espiritualidad del matrimonio. Aquí ha

aparecido todo un florecimiento de obras en los últimos diez años. Es notable que lo que caracteriza a los mejores es la preocupación no sólo por dar consejos prácticos, sino por basarlos en una teología del sacramento y del valor religioso que confiere al amor humano. Esta es la doctrina en la que se inspiran libros como *Mariage comme Vie consacrée*, de Rocholl, Marriage, Le Mariage, d'Hildibrand, *le Sacrement de l'Amour*, d'Evdokimof, y revistas como *l'Anneau d'or* y *Famille et Chrétienté*. Esta teología se beneficia de los trabajos recientes sobre la filosofía del amor, tal como la constituyen Scheler y sus seguidores. También en este caso estos intentos no están exentos de exageración. Pero es innegable que la reflexión teológica ha ayudado a muchos hogares cristianos a profundizar en su vida espiritual.

Finalmente, en un último nivel, la reflexión de los teólogos debe ejercerse para iluminar a los cristianos en el plano de su acción temporal y especialmente política. Es cierto que los acontecimientos de los últimos años han planteado serios problemas a muchos cristianos para los que el deber de compromiso temporal se ha convertido en una exigencia ineludible y que han reflexionado sobre el sentido de esta exigencia. También en este caso, la espiritualidad tradicional, destinada a los clérigos, ofrece pocas respuestas a los casos de conciencia de los laicos, y éstos tienen entonces la sensación de estar más o menos abandonados por la Iglesia frente a las opciones a veces audaces a las que les obliga su conciencia. El P. de Montcheuil ha abordado estas graves cuestiones en su pequeño libro sobre *La Iglesia y el mundo de hoy* (*l'Eglise et le Monde actuel*, Editions du Témoignage chrétien, 1946).

La tarea del teólogo aquí parece ser doble. Por un lado, debe dar valor a todas las realidades humanas. Y

en este sentido, hay algo bastante legítimo en la reacción actual contra una depreciación de los valores temporales que no está en el espíritu del catolicismo. Esta depreciación, como el P. Féret ha señalado con razón en un artículo reciente (*Vie spirituelle*, février 1946, p.163), ha procedido a menudo de una confusión entre el punto de vista espiritual y el teológico, entre San Juan de la Cruz y Santo Tomás de Aquino. La depreciación de las criaturas, que es legítima desde el punto de vista espiritual, desde un punto de vista práctico y pedagógico, se vuelve ilegítima cuando se transforma en un juicio teológico.

Pero, por otra parte, el teólogo debe también situar los valores en una visión total del hombre cristiano y, en consecuencia, mostrar claramente la primacía de la nueva creación realizada en el hombre por la gracia y que se expresa en las virtudes teologales, los principios de familiaridad con Dios y de caridad

sobrenatural con los hombres. Ahora bien, está muy claro que esta vida sobrenatural no puede desarrollarse sin la mortificación, que el misterio del hombre cristiano, como el de Cristo, es un misterio de muerte y resurrección. Sin duda, es este aspecto el que actualmente corre el riesgo de ser ignorado. La reciente encuesta de la *Vie spirituelle* a la que hemos aludido ofrece pruebas de ello, a veces bastante inquietantes.

Al mismo tiempo que profundiza en el misterio de la santidad personal, el pensamiento cristiano debe estar abierto a perspectivas universalistas. Todas las grandes corrientes de pensamiento que hoy chocan en el mundo tienen un aspecto cósmico. Sin embargo, con demasiada frecuencia, el cristianismo, que es por definición católico, sigue siendo estrecho de miras y no se atreve a situarse en estas grandes perspectivas. En particular, debemos acostumbrarnos a la idea de que el cristianismo, que se expresó primero en las formas de la cultura grecorromana, está llamado a encarnarse también en las otras grandes culturas del mundo, las de la India, China y África. Hay que llegar incluso a decir que es el medio no de un progreso de la Revelación que se cierra con Cristo, sino de un progreso del dogma, las formas de cada mentalidad permiten poner en

valor nuevos aspectos de la inagotable riqueza de Cristo.

Es esta nueva forma de teología la que han abierto los grandes pioneros del pensamiento misionero contemporáneo: el P. Lebbe en China, el P. Aupiais en África, el abate Montchanin en la India. Los dos primeros han muerto, el tercero está cumpliendo actualmente su tarea de encarnar el cristianismo en el pensamiento hindú en la India. A su paso, se está desarrollando toda una teología misionera que está creando sus propios medios de expresión. Conocemos especialmente la obra del padre Pierre Charles y la escuela de Lovaina. La colección *La Sphère et la Croix*, que será publicada este año por Éditions du Seuil, se inspirará en las mismas perspectivas y tratará de expresar una teología y una espiritualidad específicamente misioneras. Volvemos a constatar aquí el esfuerzo por superar el aspecto anecdótico al que con demasiada frecuencia se limitaba la literatura misionera en el pasado, y por abordar el problema en su realidad teológica.

* * *

Estas son las líneas maestras de la tarea a la que se enfrenta ahora el pensamiento cristiano. Hay que decir que el tiempo es decisivo para ello. Las generaciones anteriores han acumulado materiales; ahora se trata de construir. Para ello, es

necesario que surjan hombres que combinen un profundo sentido de la tradición cristiana, una vida de contemplación que les permita comprender el misterio de Cristo, un agudo sentido de las necesidades de su tiempo y un ardiente amor por las almas de sus hermanos, hombres que serán tanto más libres con respecto a todas las formas humanas cuanto más estrechamente unidos por el vínculo interior del Espíritu.

JEAN DANIÉLOU